

## Ali filozofija potrebuje enotno metodo?

Premišljevanje o filozofski sintezi prof. dr. Andreja Uleta ob njegovi 70-letnici

Marko Uršič

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

### Povzetek

V filozofskem mišljenju in pisanju dr. Andreja Uleta nastopajo trije glavni elementi: 1) analitična filozofija znanosti in/ali racionalna epistemologija, 2) socialno-etično mišljenje, tj. teorija in praksa za boljši svet, 3) duhovna meditacija, zlasti budistična. V prispevku se sprašujem, ali je mogoča *sinteza* teh treh elementov na *teoretski* ravni, tj. kot konsistenten miselni *sistem*, ali vsaj kot nek odprt in obenem univerzalen teoretski *model* – in če je mogoča, katera je tista skupna »substanc«, ki te različne elemente združuje. Pri tem spraševanju seveda ne gre zgolj za vprašanje sinteze v filozofiji dragega prijatelja in sopotnika Andreja, ampak tudi za moje lastno spraševanje o *problemu metode* spoznanja: ali je nujno, da so različne spoznavne metode, če naj bodo sploh združljive, povezane z neko skupno filozofsko »nad-metodo«? In če je to za filozofijo vendarle nujno, da ji ne »razpade svet« – kaj je *topos* te univerzalne sinteze? Drugače rečeno: ali je mogoč *enoten subjekt* vseh naših »jezikovnih iger«? Ali še drugače: kaj je tista presežna *enost*, h kateri filozofi hočeš-nočeš vselej stremimo?

**Ključne besede:** filozofska metoda, epistemologija, spoznanje, transcendenca, meditacija, Ule, Nāgārjuna, Wittgenstein, Quine, Popper, Dennett, Bohm

### Does Philosophy Need a Unified Method? – Abstract

*Some Considerations on the Philosophical Synthesis of Professor Andrej Ule*

Prof. Andrej Ule's philosophical thinking and writing includes three main elements: (1) the analytic philosophy of science and/or rational(istic) epistemology; (2) social and ethical considerations, i.e. the search for a theory and praxis for a better world; and (3) spiritual meditation, especially Buddhist. My contribution for this *Festschrift* raises the question whether a *synthesis* of these three elements is possible on the *theoretical* level, i.e. as a consistent thought-system or at least as some open but also universal theoretical *model* – and *if* it is eventually possible, what is the common "substance" that binds these different elements? This questioning is certainly not only about synthesis in the philosophy of my dear friend and colleague Andrej, but also about my own questioning regarding the *problem of the method* of knowledge: is it really necessary that different cognitive methods, in order to be mutually consistent, be connected by some all-encompassing philosophical "super-method"? Moreover, *if* this methodological unity is indeed necessary for philosophy, lest its world "disintegrates" – what is the *topos* of such a universal method? In other words, is it even possible that all our "language

games” have a *unified subject*? Or, put somewhat differently, what is the transcendent *unity* to which we philosophers always, willy-nilly, strive for?

**Keywords:** philosophical method, epistemology, knowledge, transcendence, meditation, Ule, Nāgārjuna, Wittgenstein, Quine, Popper, Dennett, Bohm

Andrej Ule je moj dolgoletni filozofski sopotnik in prijatelj, zato o njem in njegovem delu ne morem pisati suho »objektivno«, à *distance*. Po starosti je Andrej pet let pred menoj, to je bila velika razlika v mladih letih, ko sva se spoznala, zdaj pa ta starostna razlika pomeni vse manj: Andrej še ni tako osivel, kot sem jaz, in še vedno si upa romati na meditiranje v Indijo, pod Himalajo, česar si jaz, pet let mlajši od njega, ne bi upal več. Takrat davno, ko sva se prvič srečala, sem bil jaz še pred diplomo, medtem ko je Andrej že magistriral in postal asistent pri profesorju Jermanu. Nekaj let pozneje, ko sem bil že tudi sam na magistrskem študiju, sem se v prvi Andrejevi knjigi, ki je nastala iz njegovega doktorata, prvič temeljito seznanil s ključnimi filozofskimi problemi »treh velikih analitikov«, tj. Fregeja, Russlla in Wittgensteina. V osemdesetih letih minulega stoletja, ko sem služboval v novinarstvu in založništvu, sva se z Andrejem srečevala predvsem v seminarjih Društva za analitično filozofijo ter v skupini Alfa-Beta, družbici filozofov in matematikov, ki smo v živem dialogu poskušali opredeliti skupne točke in tudi razlike med našimi iskanji. V začetku devetdesetih je bil Andrej član komisije za zagovor pri mojem doktoratu in od takrat dalje, zlasti potem, ko sem začel tudi sam predavati na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, sva postala in ostala tesna sodelavca ter v marsičem tudi »zaveznika« na pogosto razburkanih valovih oddelka za filozofijo. Ampak to so zgolj efemernosti, vrnimo se k bistvenim stvarim ... Andrej je nedvomno najboljši slovenski poznavalec filozofije Ludwiga Wittgensteina, o njem je že leta 1990 napisal monografijo, k njemu pa se vedno znova vrača v svojih številnih knjižnih delih in člankih. Dobro se spominjam tudi tistega, zdaj že davnega predavanja Andrejevega prijatelja Matthiasa Varga, ki ga je Andrej pripeljal na naš analitični seminar: takrat nam je Matthias predstavil svoje inspirativno in filozofsko relevantno razumevanje Wittgensteinovega *Traktata*, tako da je prav ta interpretacija, poleg v marsičem sorodne Andrejeve, močno zaznamovala tudi moje razumevanje filozofske misli tega genija. In če zdaj preskočim mnoga leta, ki so sledila, tudi leto 2000 (tedaj sva z Andrejem spekulirala o milenarizmu, a smo se potem prek tistega »usodnega« leta prekobalili brez kakih večjih težav) – saj sta šele leto pozneje padla Dvojčka v New Yorku (takrat sva z Andrejem prediskutirala različne možne scenarije, »teorije zarote« ipd.) –, sva v tem novem tisočletju postala v službi tudi »cimra« v kabinetu 431A, vse do njegove lanske upokojitve, in seveda sem tudi zdaj vesel, če pride Andrej še kaj postorit na faks, ker so to lepe priložnosti, da se najini pogovori nadaljujejo ... Ob koncu te uvodne notice o najinih srečevanjih naj ne pozabim omeniti, da sva z Andrejem (in skupaj s kolegico Olgo Markič) tudi soavtorja knjige *Mind*

in *Nature, from Science to Philosophy* (2012), in za to sodelovanje sem obema svojima soavtorjema ter najbližjima filozofskima sopotnikoma še posebej hvaležen.

V tem prispevku ne nameravam in seveda na nekaj straneh tudi ne morem podati neke celovite, kaj šele panoramske predstavitve in analize Andrejevega obsežnega filozofskega opusa; usmeril se bom v razmislek o vprašanju, ki sem ga zapisal v naslovu: *Ali filozofija potrebuje enotno metodo?* Menim namreč, da je to vprašanje zelo pomembno ne samo za razumevanje Andrejevih filozofskih iskanj, ampak tudi za pojmovanje filozofije »nasploh«, zlasti mnogih razvejanih in fragmentiranih filozofij našega časa, se pravi zadnjih sto ali več let. In ne nazadnje je prav to vprašanje eno izmed mojih lastnih osrednjih vprašanj pri dolgoletnem ukvarjanju s filozofijo. Moji odgovori se gotovo v marsičem razlikujejo od Andrejevih, mislim pa, da naju povezuje – med drugim – prav to temeljno *vprašanje*, kako v koherentno in smiselno celoto povezati različne miselne in spoznavne tokove ali poti, ki jim vsak na svoj način slediva. Še več: ali je različne poti, ki jim človek sledi v svojem mišljenju, čutenju, zrenju itd., sploh treba povezati v neko »pozitivno« celoto, tj. v nek filozofski, diskurzivno artikuliran »sistem«? Najširše vzeto, gre za vprašanje o spoznanju enega in mnogega, za klasično in večno filozofsko spraševanje, ki ga v kontekstu pričujočega prispevka zastavljam kot razmislek o enosti in/ali mnogosti *spoznavnih poti*, »poti k resnici«, zlasti seveda v delu kolega in prijatelja Andreja – s tem pa, vsaj posredno, tudi v mojem lastnem filozofskem iskanju.

V Andrejevem mišljenju in pisanju nastopajo tri glavne sestavine in zanj, če se ne motim, tudi vzporedne »poti«: 1) analitična filozofija znanosti in/ali racionalna epistemologija, 2) socialno-etično mišljenje, tj. teorija in praksa za boljši svet, 3) duhovna meditacija, zlasti budistična. Moje izhodiščno in obenem osrednje vprašanje, ki ga zastavljam v tem prispevku tako Andreju kot samemu sebi, je vprašanje, ali je mogoča *sinteza* teh treh sestavin na *teoretski* ravni, tj. kot neki konsistenten miselni *sistem*, ali vsaj kot nek odprt in obenem univerzalen teoretski *model* – in če je mogoča, katera naj bi bila tista skupna »substancia«, ki naj bi združevala oziroma povezovala na videz tako različne spoznavne poti. Tu gre dejansko za najširše vprašanje o enosti/enotnosti *spoznavne metode*: ali je nujno, da so različne (»parcialne«, »vzporedne« ...) spoznavne metode, kolikor so sploh združljive, povezane z neko skupno filozofsko »nad-metodo«? In če je to za filozofa in filozofijo vendarle nujno, če bi nam brez te enosti in/ali povezanosti mnogoterega »razpadel svet« – kaj je potemtakem miselni oz. spoznavni *topos* takšne univerzalne sinteze? Ali, če se vprašam drugače, recimo če parafraziram poznega Wittgensteina: ali je sploh mogoč *enoten subjekt* naših različnih »jezikovnih iger«? Ali obstaja »v ozadju« različnih diskurzov kak skupen *logos*?

V preišljevanju o teh velikih vprašanjih, navezujoč se na Andrejeve filozofske poti, bom seveda ostal bolj pri samih vprašanjih, kot da bi podal neke dokončne odgovore – mislim namreč, da je filozofija pred-vsem »varuhinja vprašanj«, namreč tistih »pravih«, večnih vprašanj, ki niso nikoli dokončno odgovorjena, kajti če bi bila, bi živ

duh skrepenel v slepeči svetlobi najvišjega Spoznanja, za to poslednjo Resnico pa – vsaj ta trenutek – še ni nastopil pravi *kairós*, ne zame ne za Andreja; zdaj vidimo svet in same sebe še »kakor v zrcalu, ne še iz obličja v obličje«. O tem, ali bo kdaj resnično nastopil *tisti* trenutek v zenitu najvišjega Spoznanja, rajši po-molčimo, saj tega preprosto (še?) ne vemo. V tem spisu se bom torej navezal na nekatere zanimive in bližnje mi Andrejeve misli, tudi na njegove kontemplativne slutnje, ki iz našega »kroga imanence« segajo k neki (še?) neznani presežnosti. S tem seveda nikakor ne mislim (in še manj sem o tem krščansko prepričan), da nastopi presežno Spoznanje šele po smrti, v nekem realnem »onstran«, v nebesih. Za zdaj, še vedno »sredi našega življenja póta«, imam v mislih (le) »transcendenco-v-imanenci«, *presežnost-v-prisotnosti*, o čemer pišem v svojih delih in v čemer najdevam tudi sorodnost z Andrejevimi iskanji, z njegovimi različnimi spoznavnimi potmi, predvsem s tretjo od zgoraj navedenih, z duhovno meditacijo.

Naj se najprej navežem na nekatere misli iz Andrejeve knjige *Logos spoznanja: osnovne spoznavne teorije* (2001). V tej knjigi nas uvaja v spoznavno problematiko s parafrazo Hamletove dileme *Vedeti ali ne vedeti, to je tu vprašanje*, pri čemer opozori na »rušilnost« zaostrene dileme med dogmatizmom in skepticizmom ter nakaže možnost »srednje poti«, ki jo raje imenuje »pot iz sredine«, pot med skepticizmom in dogmatizmom (oziroma apriorizmom). In kaj Andreju pravzaprav pomeni pojem skepse? To nam pojasnjuje v naslednjem odlomku:

Mislim, da je skrajni čas, da se oživi prvotni, antični pojem skepse, ki je *pozitiven*, in se postavi na mesto *negativnega* pojma skepse, ki ga je zaznamoval predvsem subjektivizem in dogmatizem novoveških in sodobnih filozofij. Pozitivni pojem skepse se zelo dobro pokriva s tem, čemur danes pravimo *analitična filozofija*. Saj je osnovna dejavnost analitičnih filozofov prav natančno in podrobno raziskovanje argumentov, razlogov za različne filozofske trditve in njihova kritika. (Ule, 2001: 227)

Tudi meni je blizu Andrejev konstruktivni skepticizem v odnosu do dogmatizma in/ali apriorizma, vendar v njegovi *teoretsko* zamišljeni »poti iz sredine« vidim neke vrste paradoks: Andrej namreč že na samem začetku (vsaj te knjige) razume svojo pot kot »poskus *izstopa* iz hromeče in nevarne hamletovske dileme in [kot] vstop v drugačno razmišljanje in vrednotenje« (*Ibid.*: 9) – toda, poskus izstopa *od kod* in *kam*? In kaj sploh pomeni sintagma »iz sredine«? Iz *katere* sredine? Gre tu morda za metaforo, bolje rečeno za »evokacijo« neke duhovne, kontemplativne prakse, duhovne intuicije, ki pa je bralcu v sami knjigi zastrta? Meni, ki poznam Andreja, na to vprašanje ni težko odgovoriti: da, pri iskanju te »sredine« gre res (v ozadju, v »globini«) za *duhovni topos* »srednje poti« (tudi ali celo predvsem v budističnem pomenu), se pravi za tisto duhovno »substanco«, iz katere Andrej-kontemplavec vstopa v filozofijo in potem lahko tudi teoretsko izstopa iz »nevarnih hamletovskih dilem« ... Vendar po drugi strani Andrej v tej knjigi ostaja malone povsem znotraj tradicionalnega teoretsko-analitičnega diskurza, ki sam po sebi pravzaprav ne omogoča resničnega »izstopa«,

kajti vsaka teza (četudi se skuša prek anti-teze dvigniti v sin-tezo), ki je formulirana v tem diskurzu, je vendarle spet neka nova *teza*, se pravi da je še vedno »zgolj« *teoretska* teza. Na ravni analitično razumljene filozofske teorije ostaja »pot iz sredine« zgolj tista klasična »srednja pot«, ki jo je nekoč davno priporočal véliki Aristotel – medtem ko ono *drugo*, duhovno srednjo pot, ki jo išče in poskuša ubesediti Andrej, lahko le bolj ali manj za-slutimo »v ozadju« *Logosa spoznanja*.

Toda tisti bralec, ki Andreja ne pozna osebno, morda sploh ne bo opazil tega duhovnega »ozadja« v njegovih filozofsko-analitičnih knjigah (ne samo v *Logosu spoznanja*, tudi v drugih), namreč tiste v odnosu do racionalnega diskurza »presežne« duhovne kontemplacije, ki je dejanski *hypokéimenon* Andrejeve teoretsko-analitične »poti iz sredine« in ki mu predstavlja pogoj možnosti za izstop iz »rušilne« hamletovske spoznavne dileme, teoretske aporije med skepticizmom in dogmatizmom. Filozofska dikcija večine Andrejevih spisov je povsem ali vsaj pretežno racionalno-analitična, vključno z njegovim nenehnim prizadevanjem za umsko sintezo. V izogib nesporazumu bi rad poudaril, da tu ne govorim o kaki »pomanjkljivosti« Andrejevih analitično-filozofskih spisov, saj tega vprašanja, ki ga zastavljam tako njemu kot samemu sebi, ne postavljam na psihološki oziroma osebni ravni, temveč kot temeljno vprašanje o *spoznavni metodi* filozofskega mišljenja in pisanja, namreč: kaj imata skupnega filozofska analiza (v najširšem pomenu, od Aristotela do sodobne »analitične filozofije«) in duhovna kontemplacija? Njuna tesna zveza je (bila) očitna, denimo v spisih starega modreca Nāgārjune, ampak kako naj sodobni »analitični filozof« diskurzivno poveže dve tako različni »poti«? Zelo težko, malone nemogoče. Toda, ali ju je sploh treba povezovati? Sam Wittgenstein je s svojim »mističnim« zaključkom *Traktata* pravzaprav izstopil iz moderne analitične filozofije, ki jo je prav v tem sijajnem traktatu utemeljil, namreč skupaj s svojimi predhodniki in sodobniki (Frege, Russell idr). Kaj pa je, na primer, v Wittgensteinovi poznejši knjigi *O gotovosti* ali v njegovih znamenitih *Filozofskih raziskavah* (če omenim samo dve v slovenščino prevedeni deli) sploh še ostalo »analitičnega«? V teh delih je zelo malo »analize« v ožjem, metodološko-tehničnem pomenu besede, je pa v njih seveda veliko filozofskega logosa, mnogo miselnih »poti duha«. Slednjih tudi v Andrejevih knjigah ne manjka, vendar tu govorim o njegovem vztrajanju pri analitičnem mišljenju in pisanju. Ugotavljam, da je njegov slog pisanja pravzaprav bližji Russllu kot Wittgensteinu, čeprav mu je miselno-duhovno gotovo bližji Wittgenstein kot Russell. (To spet ni kaka kritika Andrejevega pisanja, ampak samo moje opažanje; in ob tem se zavedam, da so Andrejeve knjige zasnovane tudi kot visokošolski učbeniki, ki jih pač ni mogoče pisati v wittgensteinovskem slogu.) Kakorkoli že, pa *vprašanje* ostaja: kakšno vlogo, kakšen pomen ima Andrejeva duhovno-kontemplativna pot (zlasti budizem) za njegov filozofsko-analitični logos? Kajti morebitni odgovor, da je duhovna kontemplacija v odnosu do filozofske analize samo nekakšna »popoldanska« dejavnost, da je nekaj povsem *drugega* od samega filozofskega poklica (kakor nekateri znanstveniki ločujejo svojo osebno vero

od znanstvenega dela), je pri Andreju gotovo prekratek, saj on »očitno« hoče združevati ti dve spoznavni poti, četudi ju povezuje šele na neki globlji, na prvi pogled zastrti ravni.

V knjigi *Logos spoznanja*, če se še za hip zadržimo pri njej, najdemo še en problem, ki ni (povsem) razrešen – le kako naj bi bil? –, tj. problem spoznanja *a priori*, zlasti v okviru sodobne »analitične filozofije«. V šestem poglavju z naslovom »Kako so mogoča spoznanja apriori?« se Andrej loteva znamenite filozofske teme, ki sega od Kanta in Husserla do »analitikov«, npr. Quina, Putnama idr., pri čemer poskuša najti svoj »skeptični« odgovor v pojmu »relativni apriori« (o tem razmišlja tudi v sedmem, zaključnem poglavju te knjige z naslovom »Transcendentalizem brez dogem, skeptični ugovor skepticizmu«). Andrej se dobro zaveda težav, ki neizogibno sledijo iz njegove teze, da »apriornost najvišje stopnje pripada notranjim mejam življenjskih oblik« (Ule, 2001: 432), saj sam pravi: »Lahko se vprašamo, kdo ali kaj določa življenjske oblike in njihove notranje meje. Je to narava, duh, bog ali, v primeru ljudi, kar ljudje sami v svojih družbenih vezeh? Odkrito priznam, da na to vprašanje nimam odgovora ...« (*Ibid.*). – To, da filozof prizna, da na neko vprašanje nima odgovora, je seveda lepo, predvsem pa intelektualno pošteno, in pri tem se prijatelju Andreju pridružujem z vsem srcem. Ampak kljub neodgovorljivosti vprašanja o prvem in/ali poslednjem izvoru »življenjskih oblik« ostaja odprto metodološko vprašanje, ali lahko v okviru analitične filozofije sploh tematiziramo »življenjske oblike«. To drugo, nedvomno lažje vprašanje pa je vsaj načeloma odgovorljivo, pri čemer je odgovor gotovo odvisen tudi od tega, kaj razumemo s pojmom »analitična filozofija«. Če slednjo razumemo v standardnem pomenu, se pravi če jo kot filozofsko usmeritev razločimo od, denimo, fenomenologije, eksistencializma, strukturalizma itd., še posebej pa od »filozofije življenja«, potem analitična filozofija že na metodološki ravni najbrž ni najbolj primerna za analizo »življenjskih oblik«, ki naj bi bile po Andreju temelj »najvišje stopnje apriornosti«. Gledano širše pa se nam tu znova zastavlja vprašanje: zakaj potemtakem sploh vztrajati pri metodah in diskurzu analitične filozofije? Ali ni za vprašanje »življenjskih oblik« veliko bolj primerna obravnava s fenomenološko metodo? Analožno, dandanes še bolj filozofsko aktualno vprašanje se nam zastavlja v zvezi s kognitivno »pojasnitvijo« *zavesti* (o tem nekaj besed pozneje). – Preden grem dalje, naj (se) vprašam še naslednje, spet analogno kot maloprej glede »življenjskih oblik«, namreč: ali je pojem *a priori*, ki se zgodovinsko-miselno veže na filozofski transcendentalizem (tj. na Kanta, novokantovstvo, Husserla itd.), sploh mogoče smiselno obravnavati znotraj analitične filozofije, ki ima že od svojih začetkov (bodisi klasičnih pri Aristotelu ali modernih pri Russllu) izrazito nasprotno, empiristično izhodišče? Zakaj naj bi pri obravnavi vprašanja o možnosti spoznanja *a priori* sploh sledili analitičnemu diskurzu, zakaj se pri tem premisleku ne bi raje »vrnili« k transcendentalizmu, k »filozofijam zavesti«, saj ima pojem *a priori* pravzaprav le znotraj slednjih svoj relevantni smisel?

Poglejmo zdaj naslednjo Andrejevo knjigo z naslovom *Dosegljivost resnice* (2004). Spet gre za zelo široko in ambiciozno zasnovano delo, ki služi tudi kot visokošolski

učbenik. Vendar se Andrej tudi tu omejuje – seveda se je pri pisanju vselej treba omejiti – na pojmovanje resnice kot resnice stavkov, sodb, misli, prepričanj ipd., ob strani pa pušča ontološke vidike resnice, njeno intrinzično povezavo z *resničnostjo* (na primer pri Heglu, Heideggerju idr.). Metodološko se tudi tu izreka za »ohranjanje 'pozitivne skepse', tj. vztrajanj v argumentiranem raziskovanju problemov brez iluzij o njihovih dokončnih rešitvah« (Ule, 2004: 11). Pri tem vztrajanju se pridružujem Andreju, obenem pa dodajam, da se filozofska argumentacija ne omejuje zgolj na analitično filozofijo (niti v najširšem pomenu), pri čemer domnevam, čeprav o tem nisem povsem prepričan, da bi se s tem mojim dodatkom strinjal tudi Andrej. Kakorkoli že, v osrednjem poglavju te knjige z naslovom »Osnovne teorije resnice«, ki obsega skoraj tri četrtnine *Dosegljivosti resnice*, se Andrej študijsko in analitično ukvarja z različnimi, pogosto celo nasprotujočimi si teorijami resnice, vendar zgolj znotraj »analitične paradigme« (seveda pa je že te snovi več kot dovolj za eno knjigo, ki je vsekakor dragocena monografija o tej tematiki). – Tu, v pričujočem članku se omejujem le na kratek premislek o prisposodbi, ki jo Andrej predlaga prav na koncu knjige, tj. na »metaforo o vodnem toku«, o »toku resničenja« (za to zamisel se zahvaljuje kolegu S. Hozjanu). Takole pravi:

Zato se mi zdi pametno govoriti o '*toku resničenja*', v katerem plavamo, in ne o '*točki resnice*', ki se ji eventualno približujemo. Gre za razliko v metafori, ki vodi naše primarne spoznavne intuicije. V vodnem toku npr. delci, ki so blizu središča toka, potujejo z najbolj konstantno in določeno hitrostjo, medtem ko se delci, ki so bolj na robu toka, gibljejo lahko celo hitreje, vendar veliko bolj fluktuirajo po smeri gibanja. Npr. vrtinci so pogostejši ob bregu reke kot pa v sredini. Podobno je potovanje v 'spoznavnem toku'. Če se nahajamo v središču ali blizu središča tega toka, potem bo smer našega gibanja sicer zelo konstantna, če pa se nahajamo bolj na obrobju tega toka, potem se bomo morda gibali hitreje, toda smer gibanja bo bolj fluktuirala, morda nas bo kdaj pa kdaj celo zaneslo nazaj ali v vrtinčasti tok. Ta prisposoda nas vodi k neke vrste zakonu nedoločenosti za resničenje: kolikor bolj ujamemo glavno smer resničenja, toliko počasneje se gibljemo, in kolikor hitreje se gibljemo, toliko bolj tvegamo, da nas bo odneslo stran od glavne smeri toka. Središčna linija toka ustreza konstantni 'stvarnosti' v moji koncepciji, zunanja površina toka pa socialni konstrukciji našega vsakdanjega sveta. (Ule, 2004: 293)

V tej prisposodbi, ki ponazarja Andrejevo »koncepcijo« resnice v tej knjigi, je najprej treba opozoriti na razlikovanje med resnico in »resničenjem«: Andrej je izrazito naklonjen *procesu* »resničenja« nasproti statični »točki resnice« (in, mimogrede rečeno, ni naključje, da je Alfred N. Whitehead eden od njegovih najljubših filozofov). Njegovo pojmovanje »toka resničenja« ne govori o neki središčni »točki resnice«, temveč o središčni *liniji* »toka resničenja«, ki jo v metafori ponazarja z rečnim tokom, pri čemer oddaljenost gibajočih se delcev od središčne linije ponazarja stopnjo *spoznavne zanesljivosti* oz. stopnjo »konstantnosti« posameznih »resničenj«. To me nekoliko spominja na epistemološki

holizem W. v. O. Quina v njegovi znameniti razpravi *Dve dogmi empiricizma* (1951), kjer Quine zabrisuje ostro ločnico med analitičnimi in sintetičnimi sodbami, le da gre pri Andrejevi metafori za *dinamično* (»tekočo«) različico resničnostne kontinuitete. Ampak če se vseeno vrnem k »točki resnice«, čeprav Andrej raje govori o dinamični liniji, o »toku resničenja« (kar pa morda ni povsem v skladu z njegovo v budizem usmerjeno duhovnostjo), neka središčna *točka resnice* vendarle *jè*, četudi se posameznim gibajočim se »resničenjem« kaže zgolj kot odsotno-prisotna, kot njihova mirujoča presežnost, kot mirujoča središčna os vrtečega se kolesa, če uporabim znano prisposodbo. Drugače rečeno, središčna točka resnice *obenem je in ni resnična*. Ali, še drugače rečeno, kroženja mnogih »resničenj« si ni mogoče predstavljati brez neke središčne točke, četudi je le-ta nevidna, prisotno-odsotna, gledano z vidikov posameznih »resničenj«. Zdi se mi, da analogno velja, *mutatis mutandis*, tudi za »središčno linijo« v Andrejevi metafori. – Vsekakor se ne iztrgamo zlahka iz vrtinca »metafizike«, in to seveda prav dobro ve tudi Andrej. Ampak ob tem se sprašujem: zakaj pa naj bi sploh premagovali/ukinjali »metafiziko« (bodisi v Russllovem bodisi v Heideggerjevem smislu)? Zakaj naj bi bila naša posamična, fluidno minljiva »resničenja« *bolj resnična* od sáme središčne »Točke Resnice«? Meni se zdi pomembno predvsem to, da sáme te »absolutne« Točke ne povlečemo v vrtinec (ali tok) »resničenj«, se pravi da *Resnice ne skušamo »uresničiti«, temveč ji do-pustimo, da ostane presežna*. (Najbrž bi se s tem strinjal tudi ti, Andrej?)

Naj se vrnem k vprašanju različnih *spoznavnih poti*, tj. k izhodišču mojega prispevka: ali je različne spoznavne poti mogoče povezati v enoten filozofsko-teoretski »model«? Jih je mogoče vsaj celovito artikulirati v nekem enovitem, notranje koherentnem diskurzu? Namesto prisposodbe vrtinca/toka si za hip predočimo klasično prisposodbo Gore, na katero se vzpenjamo iz različnih smeri. (Če gre za goro, ki se imenuje Filozofija, se npr. po njenem južnem pobočju vzpenjajo analitiki, po zahodnem fenomenologi, po vzhodnem eksistencialisti, po severni steni plezajo budisti itd.). Posamezen plezalec se po zakonih logike in fizike sicer ne more istočasno vzpenjati po dveh ali več smereh, lahko pa se vzpenja enkrat po eni, drugič po drugi smeri (pri čemer ga bodo morda tisti, ki prisegajo na eno samo smer, zmerjali z »eklektikom«). Toda ne, saj ni čisto tako, saj misli ne presegajo le časa, ampak tudi bipolarno logiko, in prav *fluidnost mišljenja* omogoča »resničnostno simultanko«. Simultanost in fluidnost naših misli nam omogočata, da smo v duhu »povsod in obenem nikjer, vselej in obenem nikoli« – to pa je morda največ, do česar se lahko povzpne s filozofskim spoznanjem: namreč da v duhu »zaslutimo« tisti presežni, našemu minljivemu pogledu in bitju zastrti Vrh. »Biti, kakor da nisi; imeti, kakor da nimaš; to je v človeku, to je v Bogu najvišje,« kot je zapisal F. W. J. Schelling v *Vekovih sveta* (Schelling, 1986: 266–67). Pri vzponu na goro, imenovano Filozofija, sploh ni nujno, da slediš eni sami poti, niti ni nujno, da vse poti povežeš v eno samo, edino Pot. – »Kaj je Pot?« je Džošu vprašal Nansena, ta pa je rekel: »Vsakdanje življenje je Pot ...« (*Mumonkan*, 1986: 30). Midva z Andrejem to veva, vsak na svoj način.



Oba sva na Poti. Kakor mi vsi. Andrej lepo pravi: »Po neskončnih vijugah različnih teorij, argumentov in protiargumentov na koncu pridemo pred pomenljivi molk, v katerem je pomembna le duhovna drža, naravnost ...« (Ule, 2004: 14). To »najvišjo misel«, ki sega čez vsako misel, je med sodobnimi filozofi najlepše izrazil ravno Wittgenstein v svoji znameniti sedmi tezi: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.« *Nota bene*: zapisal je o čemer ... Kajti *tisto*, o čemer ne moremo govoriti, obenem je *in ni*. V budizmu: *śūnyatā*.

Na kratko se pomudimo še pri tretji Andrejevi knjigi (tretji izmed vrste drugih, seveda), pri knjigi z naslovom *Znanost, družba, vrednote* (2006). V slednji se Andrej na filozofsko-teoretski ravni morda še najbolj približa *drugi* od tistih svojih treh »poti«, ki sem jih navedel na začetku članka, namreč socialno-etičnemu mišljenju, tj. teoretskemu in praktičnemu prizadevanju za boljši svet, ter s tem odgovoru na drugo od treh velikih Kantovih vprašanj: »Kaj naj storim?« (Andrej je bil aktiven že v študentskem gibanju v zgodnjih sedemdesetih, s stališča mladega levičarskega intelektualca je polemiziral celo z Edvardom Kardeljem, in tudi pozneje, vse do dandanes, je v svoji socialni filozofiji ostal blizu marksizmu, zlasti njegovim nedogmatičnim različicam, še bolj pa tistim družbeno občutljivim, socialno-liberalnim prepričanjem, ki so bila značilna za klasike analitične filozofije, npr. za Russlla ali Popperja.) Vendar na tem mestu ne bom govoril na splošno o Andrejevi »praktični filozofiji«, saj je o njej napisal dosti manj kot o filozofsko teoretični problematiki, ampak se bom na kratko ustavil le pri neki temi iz knjige *Znanost, družba, vrednote*, o kateri sem pred leti že napisal nekoliko daljši esej, ki je bil objavljen v *Analizi* (2007). Navezujem se na Andrejevo ugotovitev, da

V znanstveni skupnosti ni osrednjega razsodnika glede resnice, temveč do nje pridemo skozi soočenje posameznih trditev s kolektivno doseženim izkustvom in z medsebojno kritiko različnih trditev, ki so lahko nastale na povsem različne načine. Porazdeljeni paralelizem znanstvenega dela se kaže tudi v odprtosti znanstvenih dosežkov vsem za to zainteresiranim ter v skrbi za ohranjanje vseh dosedanjih znanstvenih rezultatov. (Ule, 2006: 248)

Sodobna znanost, tako naravoslovna kot družboslovna, najbolje deluje kot »paralelno porazdeljen spoznavni in informacijski proces«, namreč »skozi mrežo komunikacij, po katerih znanstveniki sporočajo svoje ideje drug drugemu« (*Ibid.*: 247). Andrej v tej knjigi ugotavlja, da se *model mreže* kaže kot uspešnejši v primerjavi s klasičnimi bodisi individualnimi bodisi hierarhično strukturiranimi modeli znanstvenega raziskovanja. In to najbrž, vsaj s pragmatičnega vidika, velja za znanost tudi dandanes: dejstvo je, da zdaj, desetletje pozneje, v znanosti še bolj prevladujejo paralelno povezane raziskave skupin znanstvenikov in znanstvenic, ki jih po vsem svetu (tudi ali celo predvsem s pomočjo interneta) povezujejo skupni raziskovalni projekti, s katerimi ustvarjajo »skupno znanje«. Andrej ugotavlja, da nihče izmed njih nima popolnega uvida v celoto, kaj šele v vse posamezne detajle projekta, s katerim se ukvarjajo, kljub temu pa je rezultanta tega

skupnega znanja nova in znanstveno uspešna. Pri teh procesih »porazdeljene kognicije« je seveda bistveno tudi so-delovanje med ljudmi in računalniki itd. – Toda morda je ta slika »skupnega znanja« vendarle nekoliko preveč optimistična. *Prvič*, znanstveni dosežki, predvsem tisti, ki utirajo poti novim tehnologijam, nikakor niso »odprti vsem zainteresiranim«; zaskrbljujoč je npr. podatek, da je med največjimi investitorji v raziskave umetne inteligence vojaško-industrijski kompleks. *Drugič*, so-delovanje med ljudmi in računalniki dandanes v marsičem postaja problematično, saj poleg velikanskih prednosti prinaša tudi velike in povsem nove, doslej še neznane nevarnosti (o tem obširno pišem v svoji zadnji knjigi *O sencab*, 2015, zato tega tu ne bom ponavljal). *Tretjič* (in ne nazadnje), s »skupnim znanjem«, pri katerem nihče izmed znanstvenikov nima popolnega uvida v celoto, se izgublja prav tisto, kar je pri znanju/spoznanju še posebej dragoceno: uvid v celoto, tisti »renesančni« (v)pogled, tisti pred-moderni spoznavni *panopticum*, ki je bil skozi vsa stoletja in tisočletja eden izmed glavnih vzgibov in ciljev filozofskih iskanj. Izhajajoč iz Andrejevih misli v knjigi *Znanost, družba, vrednote* sem v svojem že omenjenem eseju o njeni tematiki postavil vprašanje, ali je in kako je »sistem mrežne komunikacije« mogoč znotraj *filozofskega* diskurza oziroma vsaj znotraj *analitične* filozofske »paradigme«. Moj odgovor je bil (in je še vedno), da je to sicer mogoče, vendar predvsem tedaj, če se v tej mrežni spoznavni komunikaciji filozofija zadovolji z vlogo meta-znanosti, ali drugače rečeno – če filozofija sama sebe omeji na filozofijo *znanosti*.

In tako smo spet pri vlogi in dometu moderne »analitične filozofije«, ki ji Andrej v vsem svojem pisanju sledi v precejšnji meri (vsekakor bolj od mene). Problem komunikacije znotraj analitične filozofije (kot »družinskega pojma«, kakor jo označi Andrej, pri tem uporabljajoč Wittgensteinovo sintagmo) osebno vidim predvsem v dveh glavnih točkah: *prvič*, analitične razprave se vrtijo in tudi izčrpavajo v načinu argumentiranja *sic et non* (»da in ne«, za in proti), s katerim so včasih kar preveč podobne sholastičnim disputom. »Skupno znanje« se tipično razcepi na dvoje, v dihotomijo (na primer med realizmom in antirealizmom, kompatibilizmom in antikompatibilizmom, konekcionizmom in antikonekcionizmom itd.), pri čemer teza in antiteza zelo redko, praktično skoraj nikoli, ne porodita neke skupne sinteze – saj bi z njo presegli in zapustili območje analize in njene logike neprotislovnosti –, še več – analitični disputi zaradi vztrajanja antagonistov pri svojih »pozicijah« praviloma ne omogočajo resnično odprte mrežne komunikacije, ki je, kot ugotavlja Andrej, tako ustvarjalna v znanosti. V filozofiji, tudi analitični, običajno vsak ostaja »pri svojem« tako rekoč do konca akademske kariere. Le nekateri močni in notranje svobodni duhovi zmorejo bistveno spremeniti svoja stališča. *Drugi*, morda še hujši problem komunikacije znotraj analitične filozofije pa je enak ali vsaj analogen tistemu v znanosti: tudi v filozofski »skupnosti« obstaja močna tendenca ohraniti neko obstoječo paradigmo, čeprav naj bi bilo bistvo filozofske odprtosti ravno v konstruktivni skepsi in (sámo)spraševanju o osnovnih, temeljnih (pred)postavkah.

Eno izmed takšnih tako rekoč »paradigmatskih« stališč v sodobni (širše pojmovani) analitični filozofiji je eksplicitni ali vsaj implicitni *naturalizem* – tudi in še posebej pri »pojasnitvi« *zavesti* (cf. Dennett), v t. i. »filozofiji duha« <*philosophy of mind*>. Andrej seveda ni kak dennettovec, daleč od tega, pa vendar poskuša na svoj način »naturalizirati« zavest oz. duha v enem svojih novejših angleških člankov z naslovom *Some reflections on the possibility of naturalizing the mind* (2015); pri tem izhaja iz kritike dosedanjih neuspešnih poskusov (npr. Batesona), da bi podali »plavzibilno teoretsko razlago emergence duha, še posebej (i) emergence interpretov znakov in (ii) emergence izkustvene perspektive [zavesti, duha], izhajajoč iz nežive narave«. Svojo lastno hipotezo Andrej sicer oddalji od pojma »emergence«, ki se je kljub vsem kritikam zdaj že tako rekoč standardno uveljavil v kognitivni znanosti (seveda v različnih variantah), kljub temu pa poskuša kognitivno-analitično »razložiti« duha, zlasti s tem, da v razlago uvede pojem možnosti, potencialnosti (*potential events* itd.). Toda osnovno vprašanje, ki se v zahodni filozofiji od starih Grkov dalje zastavlja v zvezi s »fenomenom zavesti« (in/ali duha), je ravno vprašanje, ali je sploh mogoče z neko »naravno«, tj. znanstveno razlago razložiti »notranjo izkustveno perspektivo«. Osebnostno menim, da to najbrž ni mogoče (vsaj ne na način, kakor se to poskuša v sodobni kognitivni znanosti/filozofiji), v takšnih redukcijah, če so še tako sofisticirane, pa tudi ne vidim pravega smisla. Seveda, očitno obstaja nekakšna zveza ali vsaj nekakšen »paralelizem« med mentalnimi in fizičnimi (možganskimi) procesi, vendar tudi mnogo popolnejše znanje o tej zvezi od današnjega najbrž še ne bi »raz-ložilo« resničnosti samega duha (in ga s tem *de facto* tudi »ukinilo« kot ontološko resničnega). Andrej seveda pozna mnoge, med seboj različne ter bolj ali manj tehtne ugovore proti redukcionizmu (od Chalmersa, Nagela idr.), katere večinoma, kolikor jaz vem, tudi sprejema, saj pri njem nikakor ne gre za neko preprosto naturalistično redukcijo zavesti na materijo, kljub vsemu pa – če se ne motim – ne pritrjuje niti idealizmu niti neki »čisti« fenomenologiji (v smislu transcendentnosti zavesti), ampak ostaja tudi v svojem zapletenem in kompleksnem poskusu pojasnitve zavesti v osnovi »analitični filozof«, ki ohranja »realizem s človeškim obrazom« (ali, morda bolje, »naturalizem z obrazom duha«?). Tudi to Andrejevo prizadevanje za ohranitev realizma in/ali naturalizma razumem in spoštujem, čeprav sam mislim nekoliko drugače (o čemer pišem predvsem v svoji knjigi *Daljna bližina neba*, 2010). Najine, nasploh naše poti so različne, pomembno pa je to, da *vzdržimo različnost in obenem znamo poiskati tiste skupne točke, ki nas povezujejo* – in teh med Andrejem in mano ni malo. Zato naj ob koncu tega zapisa navedem nekaj glavnih točk, ki so po mojem mnenju skupne Andrejevi in moji filozofski poti (ali se z njimi strinja Andrej, pa bo seveda povedal sam):

1. Razum, analitično mišljenje, ki sledi aristotelskemu aksiomu neprotislovnosti in metodološkemu načelu racionalnega spoznanja *lógon didónai* (»dati razlog«), kakor tudi kartezijskemu pravilu mišljenja *clare & distincte*, ima pomembno, še več – nenadomestljivo vlogo in nalogo v filozofiji, tako v teoriji kot v praksi, tudi v etiki,

- socialni filozofiji itd. Po drugi strani pa razum ni edina, najbrž niti najvišja spoznavna zmožnost, kot so zmotno menili (in še menijo) strogi racionalisti ...
2. Filozofija naj ohrani in nadalje razvija tesne povezave z *znanostjo* ali vsaj dialog z njo. Duh in narava sta »ob koncu dneva« vendarle *eno*, čeprav se nam na naših spoznavnih poteh kažeta kot ireduktibilno različna. Po drugi strani pa to seveda ne pomeni, da se filozofija lahko zadovolji z vlogo nekakšne »dekle znanosti«: filozofije ni mogoče reducirati zgolj na meta-*znanost* (še manj na meta-*fiziko* v dobresednem pomenu), tj. na teorijo znanosti, saj njen domet močno *presega* domet znanstvenih spoznanj, četudi na mnoga temeljna vprašanja, ki si jih je filozofija, »varuhinja vprašanj«, zastavila že pred tisočletji, še ni odgovorila in najbrž nikoli ne bo mogla odgovoriti.
  3. Filozofija je mišljenje »presežnega«, *transcendence* (namreč v najširšem pomenu, tudi »transcendence-v-imanenci«). Filozofija v mislih vselej ohranja »Vrh Gore« (ali »Središče Vrtinca/Toka«), tudi takrat, ko se s kritično mislijo od njega odvrta. Po drugi strani pa filozofija seveda ni in ne more biti (zgolj) teologija, ki »Vrh Gore«, tj. Boga, pozitivno ali negativno artikulira v mišljenju ali mistično zre vanj. Kakor filozofije ne moremo reducirati na znanost, je ne moremo zvesti (zgolj) na neko »onto-teologijo«.
  4. Filozofija se lahko vzpenja po »lestvi« spoznanja samo v *jeziku*, v logosu, toda svojega »cilja« ne more doseči brez *molka*. V tem pogledu je filozofija morda podobna umetnosti, tudi igri, čeprav je seveda ne moremo reducirati na umetnost/igro, nič bolj kot na znanost ali teologijo/religijo. Filozofija na svoji dolgi in zapleteni »poti k molku« uporablja/zahteva *lógos* (tisti grški *lógon didónai*), kajti le tako je sklenjen krog filozofskega spoznanja, na katerem sta »začetek in konec skupna«.

Naj zaključim ta prispevek z naslednjo mislijo: Andrej je eden izmed tistih filozofov, ki vedo/vemo, da je prava »mrežna komunikacija« v filozofiji mogoča šele tedaj, ko smo z medsebojnim spoštovanjem in seveda na osnovi prepričljivih argumentov zmožni, da se odrečemo nekaterim svojim tudi močno zakoreninjenim prepričanjem, svojim pred-sodkom, svojim »nevprašljivim«, dogmatskim pred-postavkam (čeprav so »delovne« predpostavke neizogibne in na vsaki stopnji spoznavne poti tudi konstruktivne). Drugače rečeno, prizadevajmo si, da se filozofski dialog iz antagonistično-sholastičnega disputa dvigne v dialektični »skupni logos« (mimogrede rečeno, za to se je zavzemal tudi znani fizik-filozof David Bohm v svoji knjigi *O dialogu*, 1971). Kajti filozofsko dozorimo šele takrat, ko naši skupni miselni sinergiji dopustimo, da »večglasno« poveže različnosti, ali še drugače rečeno – takrat ko raz-deljeni filozofski raz-govor postane po-vezani, skupni po-govor. Kdaj pa se to zgodi? Morda nikoli (vsaj ne povsem), najbrž pa se to že ves čas dogaja, le »videti moramo svet pravilno«, kot bi dejal Wittgenstein.

## Literatura

- Ule, A. (2001). *Logos spoznanja: osnove spoznavne teorije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Ule, A. (2004). *Dosegljivost resnice*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Ule, A. (2006). *Znanost, družba, vrednote*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Ule, A. (2015). »Some reflections on the possibility of naturalizing the mind«. V *Interdisciplinary Description of Complex Systems* 13(4), str. 501–510. Na spletu: <https://www.indecs.eu/2015/indecs2015-pp501-510.pdf> (dostop: 7. 12. 2018).
- Ule, A., v soavtorstvu z Markič, O. in Uršič, M. (2012). *Mind in Nature: from Science to Philosophy*. New York: Nova Science Publishers.
- Bohm, D. (1996). *On Dialogue*. New York: Routledge. Na spletu: <http://sprott.physics.wisc.edu/Chaos-Complexity/dialogue.pdf> (dostop 7. 12. 2018).
- Mumonkan* – »Vrata brez vrat«, koani in zenovske zgodbe (1986). Prev. Cerar, V. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Quine, W. V. O. (1976). »Two Dogmas of Empiricism.« V *The Ways of Paradox and Other Essays*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Schelling, F. W. J. (1986). *Izbrani spisi*. Prev. Debenjak, D. Ljubljana: Slovenska matica.
- Wittgenstein, L. (2004). *O gotovosti*. Prev. Maček, A. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.